

ABITARE LA CRISI. ORTEGA Y GASSET E IL DESTINO DELL'EUROPA NEL NOVECENTO

Bianca Melito

Abstract: The article explores the relationship between crisis and the future of Europe in the thought of José Ortega y Gasset, taking crisis as a dialectic of history, a moment in which a world dissolves and life is reduced to its bare minimum. From *España invertebrada* to *La rebelión de las masas*, crisis appears as social disarticulation and the domination of the mass-man; in *Esquema de la crisis* it describes the morphology of historical changes; in *Meditación de Europa* it becomes a political project, with Europe conceived as a “unidad dinámica” founded on coexistence in difference. Across the span from the 1920s to postwar reflections, Ortega’s thought presents Europe not as an accomplished inheritance but as a crisis to inhabit, a project and a common task.

Keywords: Crisis, Europe, West, History.

* * *

La crisi che scuote l’Europa nel secolo breve non è che l’ultimo capitolo di una vicenda intellettuale che mette in discussione i cardini della modernità. Al centro della questione troviamo il sogno cartesiano-illuministico di una ragione ordinatrice, che ha definito l’identità europea attraverso l’utopia di un accesso non mediato al reale, il progetto di dominio tecnico-scientifico sulla natura¹ e la costruzione di un ordine politico razionale². La modernità ha perseguito il fantasma di una *ragione disincarnata*, credendo possibile un conoscere svincolato dalla storicità e dalla corporeità. Il Novecento europeo appare come il secolo della crisi non solo perché teatro di eventi traumatici, ma perché luogo di una radicale messa in questione dell’intero impianto concettuale moderno, una crisi strutturale che interroga il significato stesso di razionalità, di umanesimo, di civiltà³. È il tempo in cui, come ricorda Huizinga⁴, le ombre del domani si allungano sul presente, rendendo opaco il futuro e incerto il passato. La crisi dell’Europa nel Novecento, dunque, assume i tratti di una condizione costitutiva della modernità stessa. Questa trasformazione semantica e teorica del

¹ È fin troppo noto il proposito cartesiano, espresso nel *Discorso sul metodo* (1637), di «diventare così quasi dominatori e padroni della natura» (Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, Milano, Mondadori, 2012, p. 61). L’invito di Cartesio va certamente letto nel suo specifico contesto ed esprime essenzialmente la consapevolezza della demistificazione della natura, che non appare più ormai come un’entità potente e contrapposta all’uomo. Esso ha tuttavia contribuito ad alimentare una visione della natura e un rapporto uomo-natura sotto l’insegna del dominio e dello sfruttamento della seconda da parte del primo, forte dei progressi scientifico-tecnologici dei tempi moderni. Per una opportuna contestualizzazione dell’affermazione cartesiana cfr. B. Stiegler, *Nous rendre comme maîtres et possesseurs du vivant?*, in «Lignes», III (2002), 7, pp. 84-96.

² Cfr. Ph. Crignon, *Deux rationalités politiques de la modernité. Hobbes et Leibniz sur l’État*, in E. Marquer, P. Rateau (dir.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Montréal, Vrin/Presses de l’Université de Montréal, 2017, pp. 307-338.

³ Tra i molteplici lavori recenti su questi temi si segnalano in particolare: A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), *La questione dell’umanesimo oggi*, Macerata, Quodlibet, 2017; A. Giacomelli, S. Givone (a cura di), *Umanesimo, Humanismus, Humanisme*, in «Paradosso», IX (2019), 2, pp. 47-55; J. Rüsen, *Humanism Foundations, Diversities, Developments*, London-New York, Routledge, 2021; F. Stengel, *Genealogie des Humanismus. Debatten - Kritik - Neue Perspektiven*, Bielefeld, transcript Verlag, 2024.

⁴ Cfr. J. Huizinga, *Nelle ombre del domani. Una diagnosi del disagio spirituale del nostro tempo*, con il carteggio L. Einaudi e J. Huizinga e un saggio di L. Mangoni, a cura di M. Bonsarto, Torino, Nino Aragno Editore, 2019.

concetto di crisi – da accidentale a strutturale – attraversa e influenza il pensiero filosofico, storiografico e politico occidentale del XX secolo⁵. La crisi riguarda la razionalità, come nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, dove la ragione si mostra capace non solo di liberare, ma anche di dominare, disciplinare, distruggere⁶. Ma il concetto di crisi si allarga anche alla coscienza storica, come in Huizinga, che coglie la dissoluzione dei fondamenti spirituali dell'Europa nel periodo tra le due guerre⁷, e allo Stato, come nelle analisi gramsciane sulla disintegrazione dell'ordine liberale negli anni Venti e Trenta⁸. Infine, la crisi abbraccia l'umanesimo, come nelle genealogie decostruzioniste e postcoloniali, che denunciano il carattere escludente e gerarchico del soggetto moderno⁹.

La crisi dell'Occidente è un processo lungo e stratificato, il cui epicentro è collocato simbolicamente negli anni Trenta, ma le cui radici affondano nella disgregazione culturale successiva già alla Grande Guerra. In questo decennio si assiste a una convergenza di voci – filosofiche, letterarie, politiche – che denunciano lo sfaldamento dell'identità europea. La cosiddetta *Grundstimmung* del tempo è la “malattia europea”, un sentimento di perdita, di disorientamento, di vuoto simbolico¹⁰. In questa temperie culturale, Walter Benjamin elabora le sue *Denkbilder*, immagini-pensiero che restituiscono la frantumazione del tempo e l'angoscia della storia, mentre autori come Meinecke, Troeltsch, Thomas Mann e Tilgher riflettono sulle trasformazioni antropologiche e culturali della modernità europea¹¹. L'immagine che ne emerge è quella di un continente che ha perso la propria unità simbolica, la propria capacità normativa, la propria autorità culturale. A fronte di questa diagnosi, nel panorama culturale e intellettuale europeo si levano voci differenti, tra cui quella di Ortega y Gasset. La crisi si fa, in questi autori, occasione per rifondare l'Europa su basi nuove, opponendo a un universalismo astratto il progetto culturale consapevole delle proprie fratture interne. In questa cornice si colloca la riflessione sulla filosofia europea come forma di autocoscienza storica.

La crisi dell'Europa è anche crisi della filosofia, intesa come capacità critica, come dispositivo autoriflessivo, come sguardo capace di orientarsi nel disordine del tempo. È in questa tensione tra fine e fondazione che si colloca il pensiero europeo più vivo del Novecento. Nel corso del XIX secolo, l'Europa vive un periodo di profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali, culminato in una crisi valoriale e filosofica. La Rivoluzione Industriale, l'affermarsi del capitalismo e il tramonto delle antiche strutture sociali e

⁵ Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo, *Prefazione*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, Napoli, FedOA Press, 2025, pp. 7-12;

⁶ R. Carbone, *Modernity as Critique and Critique of Modernity*, in Id. (a cura di), *Modernità e critica*, Napoli, La Città del sole, 2022, pp. 1-8.

⁷ Cfr. R. Viti Cavaliere, *Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea...*, cit., pp. 309-324.

⁸ Cfr. S. Tinè, *La «disintegrazione dello stato» nella crisi della civiltà europea degli anni '20 e '30. Alcune note sui Quaderni del carcere di Gramsci*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea...*, cit., pp. 387-403.

⁹ Cfr. E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*, in «boundary 2», XX (1993), 3, pp. 65-76; W. Mignolo, *The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality*, in W. D. Mignolo, C.E. Walsh (ed.), *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018, pp. 135-152; S. Guérard de Latour, *L'humanisme, une valeur à partager entre différentes cultures. À quelles conditions*, in «L'Observatoire», XLIX (2017), 1, pp. 25-28.

¹⁰ Cfr. R. Viti Cavaliere, *Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà*, cit.

¹¹ Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. Pia Ruoppo (a cura di), *La provincia europea...*, cit., pp. 7-12; si veda inoltre S.G. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e «Grande politica» nella Repubblica di Weimar*, Napoli, La Città del Sole, 2004.

politiche hanno portato a una riconsiderazione radicale dei fondamenti della conoscenza, della morale e della società. La crisi non si limita alla sfera economica e politica, ma inevitabilmente coinvolge anche la dimensione spirituale e intellettuale del tempo, costringendo i pensatori dell'epoca a interrogarsi profondamente sul significato della modernità e della sua eredità, nonché sul ruolo dell'individuo in bilico tra il vecchio mondo in declino e il nuovo, sempre più complesso e disorientante.

In questo contesto di profonda incertezza da un lato e di rinnovamento dall'altro, si inserisce il pensiero del filosofo spagnolo José Ortega y Gasset, che, con il suo impegno intellettuale, si propone di interpretare e rispondere alla crisi culturale e filosofica del suo tempo. Attraverso un dialogo critico con i pensatori che lo hanno preceduto e mantenendo uno stimolante scambio con i suoi contemporanei, Ortega cerca di ripensare il concetto di modernità come categoria radicata nella cultura occidentale, in linea con lo spirito dell'epoca, ponendo al centro della sua riflessione l'idea fondamentale di "circostanza" e proponendo la ricerca di una modernità alternativa a partire da una proposta filosofica incentrata sulla sua Spagna.

L'opera di Ortega y Gasset non può che essere considerata nel contesto di una letteratura della crisi. Scritti come *Spagna invertebrata* (1922), *La ribellione delle masse* (1930) o il corso intitolato *Intorno a Galileo* (1933) si configurano come tentativi di interpretazione delle trasformazioni politiche, culturali e storiche in atto. Ortega, come molti dei suoi contemporanei, elabora la propria riflessione a partire da un coinvolgimento diretto nel presente storico, facendo della crisi stessa il luogo in cui il pensiero ne assume la temporalità e la funzione trasformativa. Tuttavia, allo stesso tempo, il filosofo spagnolo risponde alla crisi dell'Europa moderna sviluppando concetti filosofici che ne analizzano le cause profonde e ne esplorano le possibili vie di salvezza, offrendo così una filosofia sulla crisi, in cui l'evento viene osservato a distanza attraverso categorie e strumenti interpretativi che mirano a trasformare la crisi in sapere e progetto.

La sua opera, pur nascendo dentro la crisi, esercita lo sguardo a comprenderla da fuori, iscrivendosi in un orizzonte critico e progettuale che è al tempo stesso interno ed esterno. In questa direzione, la risposta orteghiana si articola in opposizione al progetto razionalista e borghese della modernità centroeuropea, e si inserisce in una linea di pensiero mediterranea e periferica, volta a restituire alla ragione il suo radicamento nella vita concreta e nella storia¹². Ortega non intende semplicemente denunciare la crisi della modernità, bensì scorge in questa frattura la possibilità di una riformulazione della razionalità, nel tentativo di superare idealismo e positivismo senza ricadere nel relativismo o nell'irrazionalismo.

Il punto di partenza della riflessione filosofica di Ortega risiede nell'assunzione della vita come realtà radicale, che si costituisce non come oggetto del pensiero, ma come suo fondamento originario. A differenza del cogito cartesiano e della soggettività trascendentale kantiana, infatti, il filosofo di Madrid afferma che è la vita, nella sua concretezza irriducibile, a costituire la base della conoscenza e dell'azione. Essa si presenta, in ultima analisi, come compito, attività di chiarificazione e progetto. La centralità della vita come realtà irriducibile è presupposto metodologico e ontologico dell'opera di Ortega, laddove la vita si costituisce come attività di configurazione del mondo¹³ e come esperienza generativa

¹² Cfr. J. Pinedo, *José Ortega y Gasset, España y la modernidad*, in «Cuadernos Americanos», III (2007), 121 pp. 41-54.

¹³ La vita non si presenta dunque come una condizione fissa, ma come una realtà che si produce continuamente: essa non è un dato statico, bensì un compito, un'attività. «La lingua spagnola mi permette la fortunata possibilità di

di senso¹⁴. Allo stesso modo, Ortega elabora un'ontologia della co-appartenenza tra soggetto e mondo attraverso il concetto di circostanza¹⁵.

La categoria di circostanza occupa una posizione centrale nell'architettura concettuale della filosofia orteghiana. Essa designa la condizione ontologica del soggetto come essere situato¹⁶, costitutivamente in relazione con un contesto storico, sociale, geografico e culturale. Nell'impianto filosofico orteghiano le categorie di *circunstancia*, *convivencia* e *vivencia* sono intimamente connesse tra loro. La *circunstancia* che definisce la coappartenenza tra soggetto e mondo, costituisce il quadro originario in cui si radica ogni esperienza possibile, mentre la *vivencia* ne è l'espressione fenomenologica immediata e la *convivencia* rappresenta la dimensione co-esperienziale, l'ambito simbolico e affettivo entro cui le vite entrano in relazione.

In *Idee e credenze* Ortega scrive che «non c'è vita umana che non sia d'acchito costituita da alcune credenze fondamentali e non sia, per così dire, eretta su di esse. Vivere significa dover fare i conti con qualcosa, con il mondo, con sé stessi»¹⁷, le *vivencias* sono dunque esperienze incarnate nella circostanza di ciascun soggetto, che ne determina contenuto, intensità e orientamento. Pertanto, la *vivencia* non è mai neutra, ma è, fin dall'inizio, determinata dalla situazione storica, culturale e relazionale in cui si verifica.

In tale quadro, la filosofia si configura come esercizio di chiarificazione della vita nella sua concreta storicità. La vita si presenta come totalità situata, determinata e tuttavia aperta, definita da una struttura narrativa, progettuale e prospettica. L'ontologia orteghiana, pertanto, non parte da un'idea astratta di essere ma dalla vita concreta, in cui l'io è inseparabile dal tempo e dallo spazio in cui è immerso. L'uomo, nella sua esistenza concreta, è un ente sospeso tra ciò che è stato e ciò che non è ancora, chiamato a interpretare il passato per delineare un orientamento nel futuro. In tale prospettiva, la storia è atto costante di configurazione del senso.

La storicità così concepita diviene, pertanto, criterio filosofico, principio metodologico e orizzonte interpretativo che, senza mettere in discussione la possibilità della verità, la riconduce alla concretezza dell'esistenza, alla finitezza del tempo.

La modernità si presenta come un campo problematico, attraversato da tensioni interne, in cui si assume la crisi come condizione permanente della vita e della stessa storia¹⁸. Ortega

esprimere questo con il termine *quehacer* [daffare] = *faciendum* = *officium*; τὰ ἑαυτοῦ πράττειν di Platone» (J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Milano, Sugarco, 1985, pp. 178-179).

¹⁴ Nelle *Meditazioni del Chisciotte* la vita è presentata come totalità aperta e storicamente determinata, e più avanti in *Idee e credenze* (1940), Ortega mostra come l'uomo vive all'interno di un orizzonte di credenze pre-riflessive che orientano e strutturano la sua comprensione del reale. La vita, in questo senso, è quindi sempre vita *interpretata*, e il mondo stesso si offre come un campo di senso che viene continuamente articolato, trasformato, rinnovato.

¹⁵ La *circunstancia* non è elemento esterno rispetto all'io, ma principio strutturale dell'esistenza, ciò che rende possibile l'autocomprensione e l'agire. Essa è, per usare una terminologia fenomenologica, il mondo della vita (*Lebenswelt*) in cui l'io si forma, agisce, interpreta, progetta. Ortega insiste sul carattere co-originario di io e circostanza, non parla di un soggetto che si oppone al mondo, ma di un'unità originaria di essere-nel-mondo (*ser-en-el-mundo*), all'interno della quale si dà ogni significato e ogni intenzionalità.

¹⁶ Pur riconoscendo il debito verso la filosofia tedesca, Ortega sottolinea la priorità di temi come la vita come inquietudine, il rapporto dinamico tra individuo e mondo, e il superamento del sostanzialismo. In *Goethe. Un ritratto dall'interno* (1932), Ortega rivendica l'autonomia del proprio pensiero rispetto a quello di Heidegger, sostenendo che molte delle categorie centrali del filosofo tedesco erano già presenti nei suoi scritti, in particolare in *Meditazioni del Chisciotte* (1914) e nelle prime formulazioni del prospettivismo, con un'anticipazione di oltre un decennio.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Idee e credenze*, in Id., *Aurora della ragione storica*, trad. it. di L. Rossi, a cura di L. Pellicani, Varese, Sugarco, 2009, p. 242.

¹⁸ Cfr. A. Gutiérrez Pozo, *La vida humana como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset*, in «Trans/Form/Ação, Marília», XXXV (2012), 3, pp. 81-96.

si inserisce in questa tradizione tutta novecentesca, offrendo una lettura della crisi come possibilità di elaborazione di nuove forme razionali.

All'inizio del Novecento, e in particolare tra gli anni Venti e Trenta, si intensifica in Europa una riflessione diffusa sul proprio destino culturale e storico, all'interno di un clima spirituale e intellettuale che può essere identificato come la stagione delle filosofie della crisi¹⁹. L'idea di Europa, ancor prima di assumere una vera e propria valenza politica, viene interrogata nel suo significato ideale e simbolico, nel tentativo di rintracciarne le origini, le radici culturali e le fratture identitarie che emergono nel periodo tra le due guerre mondiali. È in questa cornice che si collocano alcuni tra i più celebri tentativi di pensiero della crisi dell'Europa quali la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Benedetto Croce (1932), le conferenze di Edmund Husserl sulla *Crisi delle scienze europee*, fino alla prolusione romana di Heidegger del 1933 su *Europa e filosofia tedesca*. Queste sono solo alcune delle opere esemplari che costituiscono le vette immediatamente visibili da un più ampio orizzonte culturale e filosofico in cui l'Europa appare come una civiltà entrata in crisi non solo sul piano politico, ma nella propria coscienza profonda, nella propria capacità di autocomprensione.

La crisi non è soltanto declino ma è, per molti pensatori, il punto tra disgregazione e rigenerazione, tra dissoluzione delle forme e ricerca di nuovi orizzonti²⁰.

La riflessione filosofica tra le due guerre, da questo punto di vista, testimonia la consapevolezza della fine di un'egemonia spirituale e culturale, quel tramonto della civiltà già ampiamente annunciato nel 1918 da Oswald Spengler con il suo *Tramonto dell'Occidente*. L'Europa non si percepisce più come misura del mondo, ma come problema storico²¹. Comprendere questa particolare temperie storica significa comprendere l'identità stessa dell'Europa, un'identità segnata da ambivalenze, contraddizioni, aporie irrisolte, che ancora oggi alimentano quel clima di crisi permanente caratteristico della coscienza europea, non solo in ambito politico, ma nella sua dimensione più radicalmente culturale e filosofica.

Nel primo Novecento europeo, la nozione di crisi si impone come categoria essenziale per comprendere il destino del continente. La crisi non è semplicemente un fatto politico o economico, ma una frattura, una soglia, l'occasione di una trasformazione profonda del suo senso storico e culturale. Sono tanti gli autori che compongono la costellazione concettuale della crisi intesa come disgregazione e come possibilità, pensatori che hanno offerto, attingendo alla tradizione culturale, gli strumenti per interpretare la perdita del centro e dell'universalità come una sfida per ridisegnare un nuovo equilibrio.

Accanto a Benedetto Croce, che offre l'immagine di un'Europa la cui identità spirituale si fonda sull'autonomia della coscienza, sulla libertà etica e sull'universalità dello spirito; a Thomas Mann, nei cui romanzi prendono forma lo spirito del tempo, la decadenza, la crisi; a

¹⁹ Per uno sfondo storico-filosofico sulla crisi della modernità e sul pensiero europeo tra Otto e Novecento, si vedano D. Conte, *Storicismo e storia universale*, Napoli, Liguori, 2001; Id., *Albe e tramonti d'Europa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

²⁰ Cfr. R. Peluso, *Le notti di Valpurga. L'Europa in Italia nei primi anni Trenta*, in A. P. Ruoppo e I. Viparelli (a cura di), *Aporie dell'integrazione europea: tra universalismo umanitario e sovranismo*, Napoli, FedOA Press, 2021, p. 25: «L'Europa è per eccellenza una costellazione valpurgica. La filosofia degli anni Trenta aiuta a centrare il baricentro di questa inquieta geografia, specie quando essa discute di "crisi", declinandola a sua volta come crisi della filosofia e crisi dell'Europa, crisi della coscienza filosofica che è crisi della coscienza europea. Si stabilisce o si ristabilisce in questo modo un rapporto di identità assoluta, per cui: la filosofia è Europa, e l'Europa è la filosofia, autocoscienza, rappresentazione che la coscienza europea ha di sé».

²¹ Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo e A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea: Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, cit.

Friedrich Meinecke, che legge nella crisi europea l'approdo inevitabile del processo di disgregazione delle forme politiche moderne; a Johan Huizinga, che richiama la necessità di un nuovo umanesimo e di una riappropriazione consapevole delle risorse simboliche e spirituali prodotte dalla storia europea; a María Zambrano, che diagnostica l'agonia dell'Europa e prefigura l'alba dell'Occidente a partire da un radicale ripensamento della persona come soggetto storico; a Karl Jaspers, che vede nella crisi il momento decisivo di un profondo cambiamento culturale e filosofico dell'Europa; a Edmund Husserl, che evidenzia il distacco problematico tra ragione e *Lebenswelt*, tra scienza astratta e mondo della vita –Ortega y Gasset elabora un pensiero coerente, orientato alla salvezza della civiltà europea, intesa non come semplice entità politica, ma come spazio vivo di convivenza storica e culturale.

Anche per il filosofo di Madrid, la crisi costitutivamente e radicalmente appartenente alla società europea rappresenta il tema essenziale del tempo, l'elemento di fronte al quale l'intellettuale del Novecento sente una profonda e intima responsabilità. Di fatto, sebbene già nel 1923 Ortega ragionasse ne *Il tema del nostro tempo* sulle prospettive salvifiche del mondo contemporaneo, rintracciando nell'ironia di Don Juan un modello di comprensione della realtà basato non esclusivamente su presupposti razionalisti, ma sulla considerazione della spontaneità della vita come valore radicale²², è negli anni de *La ribellione delle masse* che questa crisi, la sua analisi e le proposte di superamento sono esposte chiaramente come programma filosofico, sociologico e, solo in ultima istanza, politico. Sebbene *La ribellione delle masse* venga pubblicato come libro nel 1930, i suoi nuclei concettuali sono già presenti in articoli nel 1927 sotto il titolo *Dinámica del tiempo*. La riflessione che vi si articola è strettamente collegata ai temi di *Meditación de nuestro tiempo*, conferenza pronunciata in Argentina (1928), e va letta nel quadro di una più ampia meditazione sulla crisi europea dei valori. In questo contesto, la crisi appare come categoria mediante la quale la storia stessa si fa intelligibile, ne rappresenta il ritmo costitutivo, assicurando la tensione tra strutture in decadimento e il delinearsi di forme nuove.

Nel 1942 Ortega pubblica un opuscolo intitolato *Esquema de la crisis* che raccoglie alcune delle lezioni del corso del 1933 intitolato *Intorno a Galileo*. In queste pagine, il filosofo mette in luce la natura della crisi come momento di sospensione tra le credenze precedenti, ormai decadute, e quelle nuove non ancora consolidate. Questo stato in cui l'essere umano vive disorientato, senza mondo, nella condizione di naufrago, rappresenta la dialettica reale della storia radicata nel processo concreto in cui le credenze muiono e rinascono²³. Risulta chiaro che comprendere la nozione orteghiana di crisi richiede

²² Ne *Il tema del nostro tempo*, Ortega accosta le figure di Socrate e Don Giovanni, simboli rispettivamente delle due dimensioni della vita dell'uomo: la cultura e la spontaneità vitale. Scrive: «Don Giovanni si rivolta contro la morale perché la morale si era prima sollevata contro la vita. Solo quando esisterà un'etica che abbia, come sua prima norma, la pienezza vitale, Don Giovanni potrà sottomettersi. Ma questo significa una nuova cultura [...] la ragion pura deve cedere il suo impero alla ragione vitale» (J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 109). In tale passaggio, la rivolta di Don Giovanni non è solo trasgressione rispetto alla morale, ma è il rifiuto legittimo di una forma culturale che ha tradito la vita. È proprio in questa tensione tra spontaneità e razionalizzazione, tra esuberanza vitale e normatività etica, che Ortega elabora la sua nozione di *razón vital*, una ragione non separata dalla vita, ma che è «forma e funzione della vita» (ivi, p. 108) In questo senso, Don Giovanni incarna il gesto critico e sovversivo nei confronti di un sapere che ha preteso di assolutizzarsi.

²³ Nel recente volume di José Luis Villacañas, l'autore vede in *Esquema de la crisis* la ragione storica come superamento della fenomenologia. Secondo Villacañas, Ortega intende offrire una forma di razionalità capace di cogliere la trasformazione storica delle credenze nei momenti di transizione, di crisi, dove si verifica ogni vera dialettica. Cfr. J.L. Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*, Madrid, Guillermo Escolar, 2023, pp. 948-956.

innanzitutto un chiarimento sul significato che l'autore, nel solco di Dilthey, attribuisce alla storia, intesa non come semplice sequenza di fatti, ma come esperienza vissuta, come tessitura di significati che l'uomo attribuisce agli avvenimenti nel quadro della propria esistenza concreta. La crisi non è il fallimento della storia, ma la sua occasione. È la manifestazione di un vuoto, di una cesura tra ciò che non vale più e ciò che non è ancora, e per questo, ha sempre carattere drammatico, è il tempo della dispersione, del disorientamento. Ma è anche il momento in cui l'uomo, gettato nel vuoto, mette in atto la sua strategia di salvezza costruendo la nuova struttura del proprio mondo²⁴.

Proprio in *Intorno a Galileo* (1933) Ortega analizza in profondità il concetto di crisi storica, e fornisce una vera e propria morfologia della crisi. In queste lezioni si insiste sulla regolarità del processo storico mediante il quale ogni epoca si struttura attorno a un sistema di credenze che assicura la vita. Quando «a seguito del cambiamento che si verifica, il mondo o sistema di convinzioni della generazione precedente, viene sostituito da uno stato vitale nel quale l'uomo rimane privo di quelle convinzioni, cioè senza mondo»²⁵ l'uomo sperimenta una perdita di orientamento radicale, un crollo delle certezze fondamentali e, poiché ancora privo di nuove convinzioni che soppiantino le vecchie, conduce una vita svuotata, inconsistente e instabile, «una vita ridotta ai minimi termini»²⁶.

Ortega descrive uno schema regolare che si ripete nella storia secondo cui ogni cultura nasce in sintonia con le esigenze vitali dell'uomo, dando luogo a soluzioni che progressivamente si cristallizzano in norme sociali che si interpongono tra l'individuo e il mondo²⁷. Le norme, da strumenti di orientamento, diventano obsolete, e la vita, sentendosi soffocata, crea una frattura all'interno del proprio sistema di valori che mette in crisi i suoi stessi fondamenti, aprendo lo spazio per nuove credenze.

Ne *La missione dell'Università*, Ortega definisce la cultura come «il sistema di idee vive che ogni epoca possiede. Meglio: il sistema di idee *a partire dalle quali* vive ogni epoca»²⁸. Queste idee vive sono le convinzioni effettive che costituiscono il terreno esistenziale da cui l'essere umano trae orientamento. Le idee vive descritte sono quelle che, pochi anni dopo, nel testo del 1934, chiamerà *creencias*, vale a dire le idee che *siamo*, ciò che costituisce il fondo del proprio mondo, il repertorio pre-riflessivo di senso da cui muove ogni pensiero, azione, interpretazione. Come Ortega spiegherà in *Idee e credenze*, le credenze rappresentano il continente della vita di ognuno, idee così radicali che si confondono con la realtà stessa e che costituiscono l'orizzonte simbolico che rende possibile l'esperienza del mondo. L'uomo vive in esse senza formularle, mentre le idee (intese come *ocurrencias*) sono il prodotto dell'attività intellettuale consapevole, reversibile, argomentabile. Pertanto, la cultura non è un insieme fisso e inalterato di nozioni, ma una configurazione dinamica di idee e credenze – un sistema simbolico incarnato e condiviso – che struttura la nostra comprensione del mondo e orienta il vivere²⁹. La crisi, dunque, non è che un passaggio

²⁴ Cfr. G. Cacciatore, *La «zattera della cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset*, in Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 47-77.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Intorno a Galileo*, in Id., *Aurora della ragione storica*, cit., p. 88.

²⁶ Ivi, p. 89.

²⁷ Nelle epoche di crisi, il soggetto storico non riconosce le fattezze del suo mondo e sente l'impulso di tornare alla natura – come accade, ad esempio nel Rinascimento – di ritornare ad uno stato di intimo raccoglimento e di contatto con la propria realtà radicale, la vita. Cfr. J. Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, trad. it. di A. Boccali, a cura di A. Savignano, Milano, Mimesis, 2019, pp. 21-44.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Missione dell'Università*, a cura di A. Savignano, Napoli, Guida, 1991, p. 68.

²⁹ Cfr. J. San Martín, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*, Madrid, Editorial Fundación Sicómoro, 2025.

costitutivo della dialettica storica, la tensione vitale tra una cultura che si consuma e un'altra che emerge dal fondo della storia.

Nell'ambito del rapporto tra modernità, cultura e nazione, la diagnosi della crisi spagnola di *Spagna invertebrata* occupa un ruolo decisivo, anticipando molte delle argomentazioni di testi successivi come *La ribellione delle masse* e conferenze come *De Europa meditatio quedam*. Qui, l'immagine della Spagna come "paese invertebrato" diviene chiave interpretativa per comprendere l'incapacità del corpo sociale spagnolo di realizzare un progetto politico e culturale collettivo.

Spagna invertebrata, che inizia a circolare come serie di articoli pubblicati già a partire dal dicembre del 1920 sul quotidiano *El Sol*, nasce come tentativo di diagnosi storica delle cause profonde della fragilità strutturale della Spagna contemporanea e si configura come una lucida interpretazione della Nazione come problema. La *invertebración* in queste pagine non designa soltanto l'assenza di una struttura istituzionale stabile, ma indica, in senso più profondo, la perdita di coesione tra le parti costitutive del paese, la dissoluzione del principio che dovrebbe ordinare e integrare le pluralità regionali, culturali e sociali in un tutto funzionante. In questa prospettiva, la nazione non è una realtà data, ma un compito storico, una costruzione politica e culturale che esige partecipazione, progettualità, orientamento.

Come si legge nella *Riforma dell'intelligenza* nel 1924, quando «alla circostanza di ieri ne succede un'altra di aspetto tanto opposto»³⁰, bisogna assicurarsi di avere un equilibrio sufficiente per non essere scaraventati verso un vuoto morale, per non lasciarsi schiacciare dalla perdita di ogni credenza precedentemente considerata valida. Nel corso del Novecento, secondo la diagnosi orteghiana, tanto gli spagnoli, quanto gli europei perdono gradualmente questo equilibrio e l'aderenza con la propria circostanza, e in questa frattura, si forma il "fatto psicologico" dell'uomo-massa.

Ortega individua nella mancanza di una classe dirigente capace di assumere la guida del paese uno dei tratti più allarmanti della crisi. Il fallimento delle istituzioni della *Restauración*, la debolezza delle élite intellettuali, la frammentazione del tessuto sociale, rappresentano per l'autore gli inevitabili sintomi di un disfacimento progressivo. In *Spagna invertebrata*, la metafora biologica si trasforma in paradigma politico, secondo cui una nazione può sopravvivere solo se è in grado di dotarsi di un principio in grado di vertebrare, di fornire un'ossatura culturale e istituzionale che permetta la cooperazione tra le sue parti e l'orientamento verso una finalità comune.

Nel tentativo di comprendere la crisi della Spagna contemporanea, Ortega adotta, in *Spagna invertebrata*, un approccio storico-diagnostico che si fonda su una visione complessiva del destino storico della Spagna, che mette in luce il lungo processo di disgregazione del paese. Il concetto chiave di *invertebración* – la mancanza di struttura – è articolato inizialmente attraverso un lessico somatico e patologico, carico di immagini biologiche. Tuttavia, all'interno dello stesso testo, Ortega mette in discussione questo impianto immaginativo e elabora un modello interpretativo della storia spagnola che ruota attorno alla tensione tra *grandeza* e *decadencia*, tra momenti di coesione e fasi di dissoluzione nelle diverse fasi storiche.

Negli anni tra le due guerre mondiali, quando il nazionalismo si radicalizza fino a farsi ideologia distruttiva e progetto bellico, Ortega riprende e rilancia con nuova urgenza il suo

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Riforma dell'intelligenza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamenti, Torino, UTET, 1979, p. 657.

programma di europeizzazione. Nel *Prologo alla quarta edizione* (1934), Ortega afferma che *Spagna invertebrata* può oggi trovare la sua «ora adatta», dal momento che «queste pagine fossero state nel 1920 estemporanee» e che molte delle idee ivi contenute si sono realizzate o stanno per realizzarsi. Dichiarò inoltre che le pagine del libro non sono nate come opera sistematica, ma come strumento di orientamento personale: «io avevo bisogno per la mia vita personale di orientarmi sui destini della mia nazione», e che scriverlo fu per lui una necessità vitale, perché «c'è chi sa vivere come un sonnambulo; io non sono riuscito a imparare questo comodo stile di esistenza». Ortega sottolinea polemicamente che il testo è redatto in assenza di opere che potessero guidarlo: «se io avessi trovato libri capaci di orientarmi [...] mi sarei risparmiato lo sforzo di dover costruirmi malamente [...] un panorama schematico della sua evoluzione e della sua anatomia». In più punti, il prologo insiste sull'idea che la verità storica emerga solo dopo il fallimento delle soluzioni apparenti: «ciò che sta per essere la soluzione vera e definitiva di una crisi profonda è ciò che più si elude e a cui si oppone la resistenza maggiore». In tal senso, l'autore osserva che il testo, inizialmente concepito come riflessione nazionale, può ora rivolgersi anche all'Europa intera: «oggi si è visto che certi mali profondi sono comuni a tutto l'Occidente e ormai non mi opporrei a che queste pagine fossero tradotte in altre lingue»³¹. L'Europa non è più soltanto un modello culturale da assimilare, come lo era stato in una fase giovanile del suo pensiero, ma diventa anch'essa una forma storica da realizzare, un compito politico, etico e istituzionale che assume i tratti di una vera e propria missione.

Già in *Spagna invertebrata* e ne *La ribellione delle masse*, Ortega aveva denunciato la crisi delle nazioni come entità isolate, incapaci di articolare un progetto collettivo. Ma è in *Meditazione sull'Europa* (1949) che questa diagnosi si radicalizza e la nazione non solo non è più sufficiente, ma diventa un ostacolo, una forma storicamente incapace di rispondere alle sfide del presente. La crisi dell'Europa non è più, secondo Ortega, solo una questione culturale ma è diventata una minaccia esistenziale.

Con l'ascesa dei totalitarismi, si dissolve quell'equilibrio che per secoli aveva sostenuto la vitalità spirituale, politica e culturale del continente europeo. L'aria nelle grandi città europee si fa irrespirabile, soffocata dall'omologazione incoraggiata dalle ideologie totalitarie e dalla progressiva *desmoralización*. Il tipo umano dell'*hombre-masa*³², già al centro della diagnosi orteghiana negli anni Venti, si è ormai diffuso in tutto l'Occidente e rappresenta ora la principale minaccia alla tradizione europea, intesa come equilibrio dinamico tra elementi eterogenei.

Nel pensiero orteghiano la rigenerazione della Spagna non può prescindere da un ripensamento radicale della forma politica europea. La nazione, se intesa come struttura autosufficiente, mostra la sua inefficacia in mancanza di forza creativa e incapace di fronteggiare la complessità del mondo contemporaneo. L'alternativa è tra un'Europa capace di articolare pluralità e unità – attraverso un principio dinamico di equilibrio, il *balance of powers* – e un'Europa appiattita sull'omogeneità, a causa dell'espansione dell'*hombre-masa* e dell'ideologia di un astratto internazionalismo³³. Alla retorica internazionalista si

³¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Spagna invertebrata*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 517-519.

³² Sulle implicazioni antropologiche e storico-culturali della figura dell'uomo-massa, in particolare in rapporto alla figura del barbaro come simbolo della crisi della civiltà, si veda A. Mascolo, *Il naufragio dell'umano. Ortega y Gasset e la barbarie dell'uomo-massa*, in G. Cerchiai, G. Rota, L. Simonutti (a cura di), *Barbarie in età moderna e contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2018, pp. 197-212.

³³ Ortega distingue tra internazionalismo e cosmopolitismo, criticando il primo come forma astratta e fallimentare di cooperazione tra Stati. In un articolo pubblicato nel 1924, *Parerga. Cosmopolitismo* (J. Ortega y Gasset, *Cosmopolitismo*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 636-642), si contrappone l'«internazionalismo rappresentato dalla

contrappone un cosmopolitismo autentico, fatto di collaborazione tra spiriti affini, fondato su una *solidaridad de destino* e su una comunanza di sensibilità. Non l'astratta uniformità, ma la convivenza nella differenza, questo è il principio costitutivo dell'Europa secondo Ortega, e al tempo stesso la sola possibilità di una rigenerazione storica per la Spagna invertebrata. Solo in un'Europa così intesa la nazione può ritrovare coesione, senso e destino. Nel tentativo di reagire a questa frattura, Ortega riformula la funzione storica dell'Europa che non è una semplice entità geografica né un'unità statale, bensì è il risultato di un equilibrio dinamico tra differenze, una forma di convivenza che si fonda sulla pluralità.

Il filosofo di Madrid elabora già a partire dagli anni Venti la concezione della nazione come «progetto suggestivo di vita in comune»³⁴, vale a dire come aspirazione condivisa, costruzione intenzionale e tensione verso un orizzonte collettivo. La nazione non è un dato di fatto, ma una realtà da costruire che esige, per esistere, un nucleo di minoranze egregie capaci di assumersi il compito di guidare, con responsabilità e visione, le energie sociali disperse.

La Spagna invertebrata può strutturarsi solo in un'Europa che è in grado di pensare sé stessa come progetto comune, perché non c'è rigenerazione nazionale senza coscienza europea. La riflessione di Ortega sulla crisi della modernità e sul destino della Spagna si sposta progressivamente dal piano nazionale a una visione più ampia. La vera questione, allora, non è più quella di scegliere tra Spagna ed Europa, ma di riuscire ad abitare la complessità del presente con responsabilità e coscienza storica.

Nel corso della sua traiettoria intellettuale, Ortega costruisce un'idea di Europa incentrata sulla progettualità e sulla realizzazione di un piano comune, un'idea che si scontra con una crisi valoriale della modernità, il declino del liberalismo, l'ascesa dei totalitarismi e la necessità di fondare una nuova forma di convivenza storica. In questo senso, l'Europa non è un dato geografico o politico, ma si configura come compito culturale e spirituale di ricostruzione del senso storico³⁵.

Se ne *La ribellione delle masse* (1930) Ortega individua nella disgregazione di un modello storico fondato sul primato delle minoranze colte e il dilagare del potere cieco delle masse, la causa della crisi spirituale europea, qualche anno più tardi, nel 1934, nelle conferenze *¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo*³⁶, Ortega approfondisce la sua diagnosi, mettendo in luce l'urgenza di decifrare una realtà nuova, non

Società delle Nazioni» al «cosmopolitismo di certe minoranze intellettuali» (p. 636). L'internazionalismo, secondo Ortega, si è trasformato in un «foro para la beligerancia nacionalista» (G. Rogers, *El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense*, «Revista de Estudios Ortegaianos», XIV (2013), 26, p. 88), fallendo nel suo intento pacificatore. La Sociedad de Naciones viene definita «una fantasmagoría nacida de un estado fantasma» (*ibidem*). Il cosmopolitismo autentico, invece, si afferma nella «armonía preestablecida» (p. 89) tra le élites intellettuali dei vari paesi, che condividono un orizzonte etico comune pur restando radicate nelle rispettive nazioni.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *Spagna invertebrata*, cit., p. 526.

³⁵ La prospettiva *historiologica*, che Giuseppe Bentivegna attribuisce a Ortega, consente di comprendere l'Europa non come una semplice entità geopolitica, ma come un compito vitale, culturale e narrativo. A partire dalle *Meditazioni del Chisciotte* fino a *De Europa meditatio quaedam*, l'autore traccia la continuità del progetto di un'Europa da salvare — prima come possibilità per la Spagna, poi come necessità per la sopravvivenza della civiltà occidentale. Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, in G. Magnano San Lio, L. Ingaliso (a cura di), *Alterità e cosmopolitismo nel pensiero moderno e contemporaneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 9-24.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo*, in Id., *Obras Completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. IX, pp. 9-26.

ancora chiaramente compresa³⁷. In questa chiave, il filosofo individua l'anno 1917 come punto di rottura in cui compaiono simultaneamente l'arte d'avanguardia, il culto del corpo e dello sport, una gioventù sovversiva e indipendente, inizia la rivoluzione bolscevica ed emerge il fascismo³⁸. Il filosofo spagnolo interpreta questi fenomeni come sintomi di un rifiuto e di una negazione del passato che si traduce, come scriverà Zambrano nel 1945³⁹, in una distruzione delle forme – siano esse artistiche, politiche e sociali. Ortega, con anticipo, aveva riconosciuto che la dissoluzione della forma nell'arte preludeva a una crisi generale della cultura, della società e delle istituzioni⁴⁰, l'arte rompe con il passato, così come la politica abbandona le strutture liberali. All'interno di questo scenario di decadenza, il compito dell'Europa è, allora, quello di ritrovare innanzitutto la propria vocazione e di recuperare il proprio “spirito originario soggiacente”, il fondamento della civiltà europea stessa⁴¹.

Nel dopoguerra, Ortega torna esplicitamente sulla questione in *De Europa meditatio quaedam* (1949), sostenendo che l'Europa è una realtà storica preesistente e prestatale⁴², la cui unità non si fonda su lingua, razza o religione, ma su quella convivenza tra popoli differenti⁴³ che ha inizio nel Medioevo.

Tuttavia, la coscienza storica di un'unità preesistente è ormai debole e minacciata dalla pressione dei nazionalismi e dei particolarismi⁴⁴. Per il filosofo spagnolo, in piena sintonia col suo tempo, l'Europa è un progetto e non un'utopia. Il compito dell'epoca presente è quello di risvegliarla e trasmetterla attraverso un'educazione collettiva senza la quale ogni progetto politico di unificazione è destinato al fallimento⁴⁵.

Nel settembre del 1949, Ortega tiene a Berlino la conferenza intitolata *De Europa meditatio quaedam*⁴⁶, una meditazione sull'Europa in cui raccoglie gran parte delle teorie enunciate già nel *Prologo per i francesi* di circa dieci anni prima ed espone alcune questioni oggetto del testo che Ortega progetta di pubblicare, sotto il titolo di *L'uomo e la gente*. Nel testo, il filosofo riprende e sviluppa alcune questioni affrontate precedentemente e le riformula alla luce della sua concezione storico-vitale della coesistenza tra individui e popoli⁴⁷.

³⁷ Ivi, p. 10.

³⁸ Ivi, p. 14.

³⁹ Un'eco significativa di questa diagnosi si ritrova nel testo *L'agonia dell'Europa* di María Zambrano (1945), che descrive la distruzione delle forme come il tratto caratterizzante del XX secolo. Secondo Zambrano, tale distruzione non è imputabile a esigenze estetiche, bensì a una volontà più profonda e collettiva, radicata nella vita stessa, «là dove nasce il bisogno di espressione, vale a dire nella vita, la radice dell'arte». Cfr. M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, trad. it. di C. Razza, Venezia, Marsilio, 2009, p. 78.

⁴⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*, a cura di O. Lottini, Milano, SE, 2020, pp. 52-54.

⁴¹ Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, cit., pp. 12-14.

⁴² Nella conferenza di Monaco *Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?* (1953), Ortega introduce la nozione di “coscienza culturale europea” come fondamento antropologico e spirituale dell'unità. L'Europa è tale in quanto possiede una memoria storica, un orizzonte simbolico condiviso, un insieme di riferimenti comuni che strutturano la convivenza.

⁴³ Cfr. X. Bastida Freixedo, *La búsqueda del grial. La teoría de la nación en Ortega*, in «Revista de Estudios Políticos», LVI (1997), 96, pp. 43-76.

⁴⁴ Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, cit., pp. 14-19.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditazione sull'Europa*, trad. it. di L. Pellicani, a cura di E. Di Salvatore, Milano, People, 2023, pp. 21-120.

⁴⁷ Ivi, p. 41.

L'Europa agli albori degli anni '50 si profila come uno spazio «impregnato di civiltà»⁴⁸ i cui principi hanno però perso validità, lasciando sprofondare un'intera civiltà nel dubbio. Quel solido sistema di credenze si è sfaldato e l'europeo, naufrago del suo stesso mondo, è chiamato ad affrontare la sfida del proprio tempo: costruire a partire dalle macerie.

Pertanto, nella conferenza pronunciata a Berlino nel 1949, Ortega parla dalla sua prospettiva spagnola ad una Nazione vinta, sconfitta, che si trova a fare i conti con le rovine di sé stessa e di un'intera civiltà, «per questo dobbiamo ritornare tutti a questa Germania politicamente ed economicamente triturrata, con le sue città sventrate, con i suoi fiumi senza ponti. A quale scopo? Beh, per cosa può essere? Per imparare»⁴⁹.

Ortega non solo diagnostica e registra il collasso di un modello di civiltà, ma indica anche una via di rigenerazione nell'idea di Europa come *tarea*, compito, progetto dinamico radicato in una società preesistente di individui, prima che di popoli.

Il binomio rigenerazione/europeizzazione attraversa l'attività intellettuale e pubblica di Ortega dagli anni Dieci fino alla crisi degli anni Trenta. Entrambi i concetti si inseriscono nel quadro della critica al sistema politico della Restaurazione e alla sua incapacità di organizzare la vita collettiva su basi storicamente adeguate. Già negli anni precedenti alla fondazione della «Revista de Occidente», Ortega interviene sul piano politico con l'intento di superare l'inerzia del parlamentarismo dinastico⁵⁰, denunciando il distacco tra la cosiddetta Spagna ufficiale e quella reale (*Vecchia e nuova politica*, 1914). All'interno di questo contesto, l'europeizzazione è proposta innanzitutto come necessità storica e politica.

Già in articoli e conferenze a partire dal 1913-14, Ortega afferma che la Spagna per essere all'altezza dei tempi, della propria epoca, deve realizzare il suo inserimento nella dinamica storica europea⁵¹. Di fronte alla disarticolazione della Spagna come nazione, Ortega non propone un ripiegamento identitario, ma un'apertura verso l'altro e verso le altre nazioni, come condizione necessaria per ritrovare la propria identità più autentica. La vocazione della Spagna – e dell'Europa – non è la chiusura, ma il dialogo. La sua critica al nazionalismo e alla chiusura delle frontiere – metaforizzata nell'immagine di una porosità⁵² irrigidita – si accompagna a una proposta pedagogica e politica insieme. Solo riconoscendo l'Europa come *unidad dinámica* è possibile superare l'anacronismo della nazione assoluta che ha condotto l'Occidente alla sua dissoluzione. In questo senso, la lezione di Ortega trascende la contingenza storica e offre ancora oggi un paradigma per immaginare un'Europa capace di fabbricare la pace non come assenza di conflitto, ma come azione, come compito e progetto.

⁴⁸ Ivi, p. 23: «L'Europa è certamente uno spazio, ma uno spazio impregnato di una civiltà e questa civiltà – la nostra, quella europea – si è trasformata per noi stessi europei in qualcosa di problematico».

⁴⁹ Ivi, p. 103.

⁵⁰ In tale contesto, si fa promotore di una pedagogia civica e di una concezione attiva del liberalismo. Cfr. J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset: un pensatore per l'Europa*, Catania, Bonanno, 2024.

⁵¹ Cfr. J.J. Sebastián Lorente, *La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, in «Revista de Estudios Políticos», LIII (1994), 83, pp. 221-246.

⁵² Cfr. G. Cacciatore, *Ortega y la "misión" de la Universidad*, in «Cultura Latinoamericana», XXXIII (2021), 1, pp. 213-214, nota 4.